تغيير الشروط وخرق الحدود (*)

علي حرب

تخوم الموضوع

أعترف منذ البداية بأنني لا أحترف علم الاجتماع ولا أمارس البحث الاجتماعي. ولم يخطر ببالي يوماً أن أُعالج موضوعاً يتعلق بالشروط التي تحكم ممارسة عالم الاجتماع لحرفته. ولهذا لن يكون بحثي اجتماعياً بالمعنى الدقيق للكلمة. فأنا أدخل على الموضوع من خارجه أو أقف على تخومه. ولربما لا أكون مُحْكِماً للشرط الذي يمكنني من الكلام على «الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة في العلوم الاجتماعية» وهو الموضوع الذي عينه لي المنظمون لهذه الندوة. فمن أين لي العلم بشروط الممارسة وأنا بعيد عنها كل البعد. بل يمكن لي أن أسأل منذ البداية أيضاً: هل تتيح المؤسسات في مجتمعاتنا للباحث الاجتماعي أن يخرق الطوق لكي يمارس بحوثه الميدانية ويجري تحقيقاته الاجتماعية بالطرق العلمية المتوافرة؟

ومع ذلك لا أدعي بأنني منقطع الصلة، بفكري، عما أُريدَ لي الكلام عليه. لأنني أعرف حق المعرفة أن فروع المعرفة هي مجالات يرتبط بعضها ببعض وينفتح أحدها على الآخر. فعلى سبيل المثال يمكن للعامل في مجال الفلسفة أن يلج إلى موضوعه من الاجتماعيات أو بالاشتغال على معطيات سوسيولوجية، وفي المقابل

(*) ورقة قدمت لندوة: إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية، التي عقدت في كلية الآداب، جامعة البحرين، قسم الدراسات العامة، 9 ـ 11 نيسان 1994.

يمكن لعالم الاجتماع أن ينفتح على أفق الفكر الفلسفي بقدر ما يؤدي به الاشتغال في ميدانه الخاص إلى إدراك المغزى الفكري لكشوفاته وإلى إعادة ترتيب علاقته بأفكاره ذاتها. أكثر من ذلك، يمكن للفيلسوف أن يهتم بتحليل الشروط التي جعلت العلم بالمجتمع أمراً ممكناً، تماماً كما يمكن لعالم الاجتماع أن يبحث في الشروط الاجتماعية لإمكان الفلسفة وممارستها.

وعليه فإنني، وإنطلاقاً من وضعيتي كمشتغل بالفلسفة، سأهتم بالفكر السوسيولوجي أكثر مما أهتم بالوقائع الاجتماعية المحسوسة. وعلى كل حال فهذه الندوة، وإن كان موضوعها علم الاجتماع ومقاربة المجتمع، فإن أفقها هو مجال الفكر عموماً. لأن ما يشغلنا هنا ليس المعرفة بالوقائع الاجتماعية ذاتها. وإنما سيكون علم الاجتماع بمناهجه ومفاهيمه ومشكلاته هو مادة الكلام. بتعبير آخر، لن نبحث هنا في الظاهرة الاجتماعية بقدر ما نبحث في منطق البحث وأدواته وشروطه. وبذلك نتعدى الاجتماعيات إلى المعرفيات، أي نتعدى المجال السوسيولوجي إلى المجال الابستمولوجي، لكي نبحث في أصول العلم وفي كيفية إنتاج المعرفة بالمجتمع. وقد نتعدى ذلك إلى مجال الفلسفة بالذات بقدر ما يفضي بنا البحث عن الحقائق الاجتماعية أو عن الحقيقة في علم الاجتماع إلى الكلام على علاقتنا بالوجود والحقيقة.

غياب الدرس الاجتماعي

وما دام الكلام أفضى إلى إثارة مسألة الوجود والحقيقة، لنعترف بالحقيقة التي تخصنا نحن كمجتمعات عربية أو كمجموعة عربية إذا شئتم. فالملاحظ أن هذه المجموعة التي يعزو إليها البعض أول عمل سوسيولوجي يغلب فيه الطابع العلمي على الطابع الفلسفي، الخلقي أو الماورائي، عنيتُ مقدمة ابن خلدون، لا تسهم الآن في الانتاج الفكري والعلمي، سواءٌ ما اتصل منه بالعالم الطبيعي أو بالعالم الاجتماعي. فالعرب، أعني عرب العصر، لم يفلحوا في استحداث فرع من فروع المعرفة أو في تطوير فرع قديم، كما كان شأنهم في عصرهم الكلاسيكي أو كما هو شأن الغرب الحديث. نعم ثمة معارف تتجمّع وتتراكم. وثمة نظريات ومذاهب تدرّس في المعاهد والجامعات. لا بل ثمة

آلات تشحذ وتُسنّ، ولكن في غياب الحقل والبذور. نحن نملك العدة، ولكننا على ما يبدو عاجزين عن استثمارها وتطويرها، تماماً كما أننا نملك أحياناً ترسانة من الأسلحة لا نحسن استعمالها أو القتال بها على أرض المعركة.

هكذا فنحن لا ننتج حقائق تتصل بوجودنا الاجتماعي. إننا تابعون على هذا الصعيد، أي نعيش عالة على الغير. ولا أعتقد أن باحثاً اجتماعياً أو عالماً سوسيولوجياً يكتب العربية أو يشتغل على معطيات اجتماعية عربية قد ابتكر مفهوماً أو اجترح أداة منهجية أو بنى نسقاً معرفياً لتفسير المجال الاجتماعي. بل إننا ما زلنا غير متفقين على الإسم الذي يمكن أن نعطيه لهذا العلم. فمرة نسميه «علم الاجتماع»، وأخرى «العلوم الاجتماعية»، وثالثة «الاجتماعيات». ومنهم من يؤثر الابقاء على اللفظ الأجنبي، معرباً، أي السوسيولوجيا، خاصة عندما يريد التمييز بين الصفة العائدة للعلم لا للموضوع، فيقول: سوسيولوجي بدلاً من اجتماعي. وهذا فضلاً عن الأجهزة المفهومية التي تراكمت واتسعت منذ أوغست كونت حتى المعاصرين، والتي لا اتفاق بين الأكاديميين والمترجمين على تعريبها. ثمة فوضى دلالية على هذا الصعيد تصدم كل من يطلع على الكتب المؤلفة أو المترجمة. وهذه الفوضى الدلالية هي دليل على أننا لا نحسن اختيار المصطلحات أو نحت المفردات أو استثمار المفاهيم والنظريات. إنها دليل على أننا لا نُحكِم علم الاجتماع، ولن نحكمه ما لم ننتج معرفة بالمجتمع أكان عربياً أو غير عربي. ولا أقول مع ذلك بأننا لا نعرف مجتمعاتنا. ربما هناك معرفة بالحياة الاجتماعية العربية، ولكن لا ينبغي البحث عنها عند علماء الاجتماع، بل لدى الأدباء وكبار الروائيين بشكل خاص، كما لاحظ ذلك جورج قرم[1] منذ خمسة عشر عاماً. ولا أظن أن الأمر قد تغير بصورة جوهرية. فالمجتمعات العربية ما تزال غير قادرة على إنتاج معرفة علمية بذاتها على نحو ما يجري في المجتمعات الغربية.

(1) جورج قرم، معضلات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول، أيار 1980، ص 29.

ولا يظنن أحدٌ أنني أرتّب نتائج اجتماعية هائلة على غياب الدراسات العلمية للمجتمعات العربية، بمعنى أنني لا أرهن تطور هذه المجتمعات بنهضة العلوم الاجتماعية في العالم العربي كما يذهب إلى ذلك نفر من الباحثين الاجتماعيين. فأنا لا أربط بين الظاهرتين ربط العلة بالمعلول. فلا ازدهار البحوث الاجتماعية يعني أن المجتمعات العربية تجاوزت أزمتها وأصبحت متطورة. ولا غياب تلك البحوث يعني بالضرورة تخلف تلك المجتمعات. ومسوغاتي في ذلك:

أولاً: إن مفهوم التخلف يحتاج إلى نقد سوسيولوجي، إذ هو ليس حقيقةً اجتماعيةً بقدر ما هو وجهة نظر يكونها مجتمعٌ عن آخر، أو عالم ثقافي عن العوالم الأخرى. وسآخذ مثالاً على ذلك هذه المجتمعات، أعني بلدان الخليج، فهي تبدو اليوم الأكثر تطوراً وازدهاراً، بالرغم من أنها الأقل إنتاجاً على الصعيد العلمي والمعرفي بل هي تتلمس الطريق إلى ذلك. حتى المجتمعات العربية الأخرى الأشد فقراً هل تعد مجتمعات متخلفة؟ بأي معنى نقول ذلك؟ وبأية مقاييس؟ ووفقاً لأي نموذج؟ أنا لا أقيّمها على هذا النحو. وإنني أتفق هنا مع عالم الاجتماع جورج بالانديه[1]، فلا أصنف المجتمعات بين متقدم ومتخلف. بل بين قوي وضعيف، أو بين منتج ومستهلك.

ثانياً: إن علم العمران كما نعلم تكوّن مع ابن خلدون في فترة انهيار تاريخي واختلال اجتماعي واضطراب سياسي. وفي رأيي إن هذا الحدث المعرفي الذي تمثله المقدمة يشهد على أن العلوم الاجتماعية تنشأ أو تتطور في المراحل الانتقالية أو في أوقات الأزمات وحيث يمر المجتمع في مأزق تاريخي يدفعه إلى التساؤل عن هويته واكتشاف ذاته أو إلى التفكير في معاييره وكيفية اشتغاله[2].

(1) راجع مناقشته لمفهوم التقدم، في الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح بعنوان: السلطة والحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 41، ص 28.

(2) راجع بصدد نشأة علم الاجتماع الحديث، مقالة أندريه آكون، السوسيولوجيا (بالفرنسية)، ملاحظات أبستمولوجية، في سلسلة، تاريخ الفلسفة، بإشراف فرنسوا شاتليه، الجزء 7، مكتبة هاشيت، باريس 1973، ص 112.

وأخيراً هناك مثال ساطع تقدمه لنا اليابان، وهي بلد لم يُعرف عنه أنه منتج للمعرفة لا في مجال الطبيعة ولا في مجال المجتمع. ومع ذلك فهو بلد صنع نفسه على نحو جعله في طليعة الدول الصناعية بل ما بعد الصناعية. وإذا كان علم الاجتماع كما يلاحظ بعض أقطابه نشأ نشأته الأولى مع نشوء المجتمع الصناعي الحديث، فإن اليابان قد صنعت حداثتها من غير أن يظهر فيها علماء أمثال إميل دوركايم أو ماكس ڤيبر. بل إن المجتمع الياباني قد تطور وشهد هذه الطفرة الحداثية بالمزاوجة بين أعرق التقاليد والعلاقات الاجتماعية وبين أحدث الصناعات الألكترونية. هكذا تقدم اليابان مثالاً على مجتمع ينخرط في صنع الحداثة الحالية من دون أن تكون له إسهاماته الهامة في فروع المعرفة ومجالات الفكر. فلا ينبغي إذن أن ننسج أوهاماً حول غياب المعرفة السوسيولوجية. إن علوم الإنسان، ومن بينها علم الاجتماع، قد تكونت وتراكمت مع تراكم البشر أي مع تطويعهم وضبطهم في المؤسسات الحديثة كما بينت التحليلات الحفرية التي أجراها ميشال فوكو في كتابه «الكلمات والأشياء» لنشأة العلوم المذكورة.

ولا أقول مع ذلك إن المجتمع الياباني يجهل نفسه أو لا يملك وعياً بذاته. إذ لا وجود لمجتمع يصنع نفسه من دون المعرفة بذاته بصورة من الصور. بل إن معرفة المجتمع بنفسه هي أحد مقوماته. ولا شك أن اليابان الحديثة صنعت نفسها وحداثتها من خلال شكل من أشكال المعرفة بوجودها الاجتماعي. نعم إنه نمط مغاير للنمط العلمي والأكاديمي الذي ينتجه ويتداوله الغربيون والعرب على السواء، ولكنه نمط معرفي لا ريب أن له فاعليته وجداوه.

ابتكار نموذج جديد

لا يعني ذلك من جهة أخرى أن علينا أن نفقد الثقة بالدراسات الاجتماعية أو أن نتخلى عن المساهمة في تطويرها. فنحن منخرطون أصلاً في هذه العملية منذ زمن. ولا عودة عن ذلك خاصة وأننا أسهمنا قديماً في تطوير العلوم والمعارف. ولهذا فإن علاقتنا بالعلم تختلف عن علاقة اليابانيين به. ولكن المثال الياباني، كما أقرؤه، يشهد على أنه لا نموذج واحداً للتنمية، كما

يشهد على أن التطور الاجتماعي الخلاّق يحصل دوماً خلافاً للتوقعات. وهذا شأن العمل الخلاّق، لا يجري على مثال سبق أياً كان مدى استفادته من الأعمال التي تسبقه. المثال الياباني يعني إذن أن لا مندوحة لنا عن الخلق والابتكار في مجال من المجالات. والخلق هو تحرر من سلطة النماذج والخروج على القوالب المعرفية. إنه نقد للنظريات والمفاهيم والمناهج. فالنظرية أياً كانت صحتها لا تصدق بصورة مطلقة، والمفهوم أياً كانت فاعليته لا يمكن أن يكون شغالاً على كل المستويات وفي مختلف الحقول، والنمودج أياً كانت جاذبيته لا يُغني الذين يحاولون احتذاءه عن إعادة صوغه وابتكاره. بكلام آخر، لا غنى له عن ابتكار ما يجعل مما نصنعه نموذجاً ومثالاً.

من هنا لا يعني النقد رفض منجزات الفكر السوسيولوجي الذي يُنتج الآن في الغرب. ولا معنى لرفضه أصلاً لأننا نتغذى منه بل نحن ثمرة من ثمراته، سواء في سعينا إلى إنتاج معرفة بمجتمعاتنا أو في فحصنا لهذه المعرفة ذاتها. وبدلاً من أن نكتفي بتلقين هذا النتاج بوسعنا استثماره بالتعامل معه كمادة ينبغي الاشتغال عليها وقراءتها قراءة نقدية فاعلة تتيح تجديد البحث الاجتماعي، بقدر ما تتيح لنا بناء إمكانات جديدة للتفكير أو خلق شروط جديدة للممارسة. وإذا كانت العلوم الاجتماعية تمر بأزمة كما يقولون في الغرب، وكانت مجتمعاتنا غير مدروسة بعد أو محللة بالطرق العلمية والأدوات المنهجية الحديثة، فتلك فرصة لكي نجدد العلوم الاجتماعية، فندرس ونحلل لكي نجعل اللامعقول مفهوماً، والمحجوب منكشفاً، والممتنع ممكناً. وبالطبع فالمسألة تتعدى مجرد كونها قراءة نقدية أبستمولوجية للنتاج المعرفي الذي هو في متناولنا للتمييز بين صحيحه وفاسده. إنها مسألة توظيف هذا النتاج وإعادة إنتاجه في حقل جديد لم يتم الحرث فيه من قبل، ومن خلال إقامة علاقة نقدية بذواتنا نُخضِع فيها للدرس والتحليل خطاباتنا ومؤسساتنا وممارساتنا وكل ما يتصل بوجودنا الاجتماعي بالذات. فلا يكفي العلم بالمناهج أو وصف الشروط لكي تثمر الممارسة ويجدي البحث معرفة بما لم نكن نعرفه من أمر مجتمعاتنا. لا بد من أن تتغير شروط الممارسة بابتداع ممارسات اجتماعية جديدة. فالباحث الاجتماعي ينتج معرفة بمجتمعه بقدر ما يجدّد أدواته ويغير شروط ممارسته،

وبقدر ما يعيد إنتاج ذاته وعالمه الاجتماعي.

ولادة جديدة

والواقع أن العلوم الاجتماعية تعرف الآن نوعاً من «الولادة الثانية»، كما يلاحظ جورج بالانديه[1]. ولهذا فهي تتخلى عن أطرها النظرية وأنماطها التفسيرية لكي تتساءل حول معارفها وتعمل على تغيير موضوعاتها وأدوات استدلالها وتقنيات بحثها أو شروط إنتاجها.. وإذا كان علم الاجتماع تكون كعلم مع منهجية دوركايم ونظريات ڤيبر بالتحرر من الإرث الفلسفي والأيديولوجي لدى أوغست كونت وسان سيمون وكارل ماركس، فإنه ينقلب الآن على نفسه لكي يتحرر من النظريات الكبرى والأنساق المغلقة والمناهج الأحادية. نحن فعلاً إزاء علوم اجتماعية تعرف نوعاً من الطفرة المعرفية، لأن «المجتمع لم يعد كما كان عليه»[2]، بل هو يشهد تحولات تفاجىء العلماء والأكاديميين أكثر مما تفاجىء الناس العاديين. والتغير الذي تشهده العلوم الاجتماعية يطال كل شيء: المناهج والمفاهيم والموضوعات.

هناك من جهة أولى تغير في الموضوع، بمعنى أن عالم الاجتماع لا يدرس الآن المجتمع بقدر ما يدرس حقلاً من العلاقات بين الفاعلين الاجتماعيين. لقد حلّ الفاعل أو العميل ككيان محسوس محل المجتمع كمبدأ متعال أو كجوهر ماورائي أو كضرورة قصوى تتسلط على الأفراد وتتحكم في تصرفاتهم وصنائعهم. وهذا ما جعل ألان تورين[3] يقول إن علم الاجتماع لم يصبح علماً حقيقياً إلا عندما تخلى عن مقولة المجتمع الماورائية لكي يهتم بدراسة العلاقات الاجتماعية، تماماً كما أن علم الحياة الحديث لم يتكون إلا بعد أن

(1) راجع كتابه، الفوضى (بالفرنسية) منشورات فايار، باريس، 1988، القسم الأول، الفصل الثالث 5: المجتمع لم يعد كما كان عليه، ص 63.

(2) نفسه، ص 64.

(3) راجع مقالته، المجتمع فكرة غير مفيدة (بالفرنسية) في كتاب، التفلسف، منشورات فايار، باريس 1980، ص 237.

تخلى عن موضوعة الحياة لكي يدرس الكائنات الحية. وربما لهذا السبب تغير الإسم نفسه. فلا يقال اليوم «علم الاجتماع»، بل يقال «العلوم الاجتماعية». ولا يقال المجتمع بل يقال العالم الاجتماعي أو الحقول الاجتماعية أو المساحة الاجتماعية. . . فعلاً لم تعد المسألة مسألة مجتمع بالخط العريض، بل مسألة مساحات وحقول ومجالات وعلاقات أو تفاعلات بين العاملين والمنتجين سواء في مجال الإنتاج المادي أو الفكري.

بتغير الموضوعات والمجالات تغيرت أيضاً المفاهيم وأنماط المقاربة وأدوات التشبيه والمماثلة. فالمجتمع لم يعد يُفهم بتعابير الآلة المعقدة أو الجهاز العضوي أوالخلية الحية، بل أصبح يُفهم باستخدام مصطلحات أخرى كالنزاع والرهان والمسرح والنص. كذلك لم تعد مفاهيم الطبقة والفئة والشريحة كافية للتفسير. فإلى جانب العلاقات الاقتصادية هناك علاقات المعنى. وإلى جانب رؤوس الأموال المادية هناك رؤوس الأموال الرمزية. ومن هنا يُعرّف بيار بورديو[1] علم الاجتماع بأنه «علم السلطات الرمزية». من جهة أُخرى تزعزعت الثقة بمقولة «التقدم»، التي استخدمها الماركسيون بشكل خاص كمبدأ للتفسير والعمل في آن. فالمجتمع لا يسير على خط صاعد متصل نحو رقيه وكماله. بل هناك دوماً اختلالات وتراجعات وانقطاعات. هناك سيرورة تتم على أكثر من مستوى ولها أكثر من سرعة. وهي تجري دوماً نحو مزيد من التعقيد والتأزم، وتنفتح على اللامعقول واللامتوقع، فتوسع بذلك رقعة الإمكان وتضاعف حساب الاحتمالات. وبالإجمال لا يوجد مجتمع ثابت مستقر واحد منتظم غاية الانتظام. هناك واقع اجتماعي لا يكتمل، بل ينتج نفسه باستمرار ويبحث عن وحدته باستمرار.

---

(1) راجع مقالته، درس في الدرس، من ضمن مقالات أخرى جمعها وترجمها عبد السلام بنعبد العالي، في كتاب عنوانه: الرمز والسلطة، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990، راجع أيضاً وخاصة الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح تحت عنوان: بورديوبين كازل ماركس وماكس ڤيبر، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 37، صفحة 65.

انقلاب منهجي

وأخيراً فإن منهج المقاربة قد تغير هو الآخر. لم نعد اليوم نتعامل مع الواقع الاجتماعي على طريقة دوركايم أي كما نتعامل مع «الأشياء». ربما احتاج علم الاجتماع لكي ينشأ إلى مثل هذه المنهجية المستعارة من علوم الطبيعة. بيد أن المنهج الموضوعي الذي يتعامل مع الظواهر الاجتماعية بصفتها وقائع خارجية يتعرض الآن للنقد. ذلك أنه، لا توجد وقائع خام أو صافية على الباحث أن يصفها بدقة وموضوعية، بل هناك اشتغال دائم على موضوعات تتكون وعلى حقائق تنتج. بكلام آخر لا انفصال للحقيقة، حقيقة الواقع، عن إجراءات إقرارها وآليات إنتاجها ومؤسسات تداولها، وهذا ما يجعل الواقع أقل واقعية مما نحسب. وإذا كان هذا الأمر يصح في علوم الطبيعة، فإنه يصح بشكل مضاعف في العلوم الاجتماعية، حيث لا انفصال بين المراقب والظاهرة، بين المحقق ومن هو موضوع التحقيق، بين المحلل السوسيولوجي والفاعل الاجتماعي. وفي كل الأحوال لا يتعلق الأمر بأشياء وموضوعات قابلة للدرس بقدر ما يتعلق بتصرفات وأعمال فردية، بأنماط من العلاقات بين أفراد أو بين مجموعات، سواء بين الفاعلين الأصليين الذين يهتم المحلل الاجتماعي بدرس خطاباتهم وسلوكاتهم، أو بين المحللين أنفسهم كما هو شأن العلاقة بيننا نحن جماعة الباحثين، أو بين المحللين والفاعلين كما هو شأن العلاقة بين جماعة العلماء والمجتمع الذي يريدون معرفته. هذا هو فعلاً ما في متناول الباحث والمحلل: منظومات مختلفة للتبادل والتفاعل، للتعايش والتواصل، أو للتجاذب والتنافر. وهذا تغير في المنهج جعل ريمون بودون[1] يستخدم منهجية جديدة سماها «المنهجية الفردانية»، وهي تقضي بالانطلاق من الفرد لا من المجتمع، من العنصر لا من المجموع، من الممارسات لا من النظريات، من التفاعلات بين الأفراد والمجموعات لا من الكل الاجتماعي الواحد أو الموحد. ولا شك أن هذا الانقلاب المنهجي يضرب فكرة

(1) يمكن الاطلاع على نظرية بودون عند بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص 57.

الموضوعية الاجتماعية في الصميم، بقدر ما يزعزع مقولات الجوهر الثابت والماهية التامة والهوية الصافية والكل المتعالي على الآحاد...

ولا يعني ذلك بالقطع التخلي عن مطلب المعقولية بالوقوع في نوع من التجريبية الاعتباطية أو بالاستسلام إلى منطق الخلق الإرادوي. وإنما يعني التخلي عن المنهج الجاهز والمنطق المغلق والشرط المسبق والموضوع القائم بذاته. فالموضوع يجري تشكيله باستمرار. والشرط يجري أيضاً تعديله. والمنطق مركب ومفتوح على التعدد. أما الأجهزة والأدوات فينبغي الاشتغال عليها وبناؤها باستمرار من أجل مزيد من المعقولية والفهم لواقع اجتماعي لا يقوم بذاته، وإنما ينتج عبر الممارسة ويُعرف بقدر ما يجري تغييره.

وهكذا فإن علم الاجتماع يمر الآن في طور نقدي، شأنه بذلك شأن سائر فروع المعرفة. فلا مبدأ متعالياً يحكم التجربة أو يتحكم بالممارسات. ولا نظرية شاملة لتفسير المعطيات، ولا طريقة وحيدة الجانب للمقاربة أو المعالجة. بل ثمة نتائج أو حقائق تصاغ بلغة مفتوحة على النسبي والإجرائي والحدثي والاحتمالي.. إن الطور الحالي ليس طور اليقينيات. فالمقولات والنظريات فقدت أمنها المعرفي. ولهذا ثمة تساؤل دائم حول الأدوات والمناهج، وثمة اشتغال دائم على الموضوعات والمشروطيات. باختصار ثمة تشريح للمقولات لمعرفة ما تمارسه الخطابات السوسيولوجية من آليات الحجب على الشيء الذي تتكلم عليه، أي على الواقع الاجتماعي المفتوح على التغيرات والانقطاعات والمفاجئات، والذي يحتاج التعاطي معه إلى منهجية نقدية مرنة يتحرر معها الفكر من سلطة المقولات وشرطة المؤسسات وحتمية الأشياء...

تغيير الشروط

لا شك أن هذا التغيير الذي تشهده العلوم الاجتماعية في الموضوع والمفهوم والمنهج، يُملي تغييراً في طريقة تعامل عالم الاجتماع مع علمه وفي كيفية ممارسته لمعرفته. ولعلي أصل هنا إلى الموضوع الذي أرجأت معالجته حتى الآن، عنيتُ: الشروط التاريخية والاجتماعية للممارسة في العلوم الاجتماعية. والحقيقة أنني لم أتملص من هذا الموضوع بقدر ما كنت أعالجه بطريقة

مغايرة جعلتني أتصرف به وأعمل على تغييره. ذلك أن المسألة بحسب تعاملي معها لم تعد مسألة شروط مسبقة ينبغي على الباحث أن يعلم بها لكي يمارس علمه، بقدر ما هي محاولة تغيير شروط الممارسة من أجل إنتاج معرفة جديدة نقف بها على ما لم نكن نعرفه من أمر الموضوع والشروط نفسها.

طبعاً لا معرفة من دون شروط. لأنه لا فعالية بشرية غير مشروطة. ومن المعلوم أن الإنجاز الكنطي، أَعني نقد العقل، هو تحليل للشروط وتفكير فيما هي الحدود. بيد أنه يمكن قلب المسألة الكنطية، كما يقترح ميشال فوكو[1]، من وجهها السلبي إلى وجهها الإيجابي، بحيث لا تعود المعرفة مجرد علم بالحدود الضرورية التي ينبغي مراعاتها أو عدم تخطيها بقدر ما تصبح محاولة اجتياز الحدود وخرقها، ولا يعود النقد هو تعيين ما يستحيل علينا معرفته أو فعله، بل يصبح بناء الإمكان الذي يتيح لنا أن نفكر فيما كان يمتنع على التفكير وأن نفعل ما لم يكن باستطاعتنا فعله. وإذا شئت أن أتأول فوكو أقول إن المعرفة هي نفسها ممارسة نتجاوز بها الشروط الموضوعة بالذات. وفي رأيي هذا ما فعله كنط نفسه، أعني أنه ببحثه عن شروط إمكان المعرفة، قد اخترق الحدود التي كان يرسمها العقل لنفسه من قبل، مغيراً بذلك رؤيتنا إلى المعرفة وشروط إمكانها.

من هنا لا توجد شروط ضرورية وعامة لممارسة العلم، بقدر ما توجد مقولات وخطابات وممارسات يفضي نقدها وتفكيكها إلى تغير الشروط واختراق الحدود. والواقع أن كل عالم يعدل من شروط المعرفة فيما هو يمارس بحثه وينتج معرفته. كل عالم يمارس علمه بطريقة مغايرة بقدر ما يخترق مناطق جديدة للتفكير أو يبتكر أدوات جديدة للفهم. وهذا يصدق على علوم الطبيعة كما يصدق على العلوم الاجتماعية بنوع خاص. وهكذا فالمعرفة بالشروط لا تسبق الممارسة، أي لا تنفك عن المعرفة بالموضوع.

(1) راجع مقالة ميشال فوكو: ما هي الأنوار (بالفرنسية)، المجلة الأدبية (Magasine Littéraire)، العدد 309، نيسان 1993، صفحة 70.

وبقدر ما تتغير المعرفة بالموضوع يتغير الموضوع كما تتغير الشروط. من هنا لا يسع الواحد أن يمارس علم الاجتماع اليوم كما كان يمارس منذ عقود. لأن شروط الممارسة تتغير مع كل كشف جديد ومع كل عمل هام. فبعد دركايم أو ڤيبر ليس مفهوم المجتمع وحده هو الذي تغير، بل تغيرت أيضاً شروط الممارسة وأدوات المعرفة وتقنيات البحث. بل إن العالم الواحد يتغير مفهومه مع اتساع خبرته وتنوع تجاربه وكشوفاته. ولو أخذنا عالماً كبيار بورديو نجد أن معرفته للشروط، بصفته ممارساً للعلم بالمجتمع، تختلف عن معرفته بها عندما كان طالباً مبتدئاً، بقدر ما اختلف مفهومه للمجتمع وبقدر ما تغير المعطى الاجتماعي نفسه أي مفهوم بورديو للعلاقة بينه وبين الفاعلين الذين يهتم بدرسهم. وبهذا يتميز علم الاجتماع عن علوم الطبيعة. فليست الأدوات والمفاهيم والمواضيع هي التي تتغير وحدها، بل يتغير أيضاً الشيء نفسه أي الواقع الاجتماعي. ذلك أن كل ممارسة خلاقة في المجال الاجتماعي تفضي إلى تغيير العلاقات الاجتماعية ذاتها. إذن بوسعنا الكلام على تغير مثلث الأوجه: تغير المعرفة بالمجتمع بخلق مفاهيم جديدة، تغير شروط المعرفة بخلق شروط جديدة للممارسة، تغيير المعطى نفسه بنشوء ممارسات اجتماعية جديدة وتشكيل أنماط جديدة من علاقات التبادل والتفاعل...

في ضوء ذلك كله يبدو لي أن ما ينبغي القيام به هو كسر الحواجز واختراق الأوهام بغية الدخول إلى المناطق الخارجة عن نطاق التفكير أو الممتنعة على القول. وإذا كان لي أن أتجاوز الحدود، باعتباري لست محترفاً لعلم الاجتماع، فإن قراءتي لبعض الأعمال تتيح لي الكلام على بعض الأوهام التي ينبغي أن تكون موضعاً للنقد والتحليل.

وهم الشفافية

المقصود بوهم الشفافية[1] ذلك الوهم الذين يزين للمحلل الاجتماعي أن بإمكانه إنشاء خطاب يتطابق مع مقولات الفاعل وتصرفاته. بيد أنه لا يكفي

---

(1) راجع أندريه آكون، المصدر السابق، ص 129.

للمحلل، لكي يعرف عالمه الاجتماعي، أن يتوخى الدقة والموضوعية سواء في فحص أفكاره أو في وصف تجاربه. ذلك أن الباحث لا يقع خارج المجتمع. وإنما هو أيضاً فاعل إجتماعي يؤثر ويتأثر بالذين يحاول إخضاعهم للإستنطاق والدرس. ولهذا لا بد للباحث من إجراء «نقد سيوسيولوجي» يمكنه من نقد أدواته والتحرر من الأطر المنهجية الضيقة، على ما يقترح بيار بورديو[1]. ويسمى هذا النقد سوسيولوجيا السوسيولوجيا أي علم إجتماع الممارسة الإجتماعية. وشاهده ما قدمه بيار بورديو نفسه في درسه الإفتتاحي حول الدرس السوسيولوجي، والذي هو عبارة عن نقد ينكب فيه الخطاب على نفسه لكي يسهم في معرفة الذات العارفة لذاتها. إن معرفة المحلل الإجتماعي بمجتمعه لا تعدو كونها «وجهة نظر» يختلط فيها المعرفي بالسلطوي، والرمزي بالمادي، والعقلي بالخرافي. من هنا لا غنى له عن القيام بنقد سوسيولوجي لمكانته ودوره، لتعرية ما يمارسه من أشكال التمويه والتسلط على الفاعلين الإجتماعيين، أو لفضح العوائق التي يمكن أن تقف ضد ممارسته لعلمه من قبل المؤسسات والأجهزة العامة أو الخاصة. في النهاية إن عالم الإجتماع ينتمي إلى مجتمعه من خلال ممارسته العلم به، فعليه أن يحلل ممارسته بموازاة اشتغاله على موضوعه، للكشف عن الحجب الذي يمارسه على كينونته الاجتماعية في علاقته بالفاعلين الاجتماعيين.

وهم الموضوعية

المقصود بهذا الوهم التعامل مع الظاهرة الاجتماعية كما لو أنها ظاهرة طبيعية، أي مجرد موضوع قابل للدرس والوصف. بيد أن الواقعة الاجتماعية هي أقل موضوعية مما نحسب:

أولاً لأن مفهوم الواقع قد تغير، أكان طبيعياً أم اجتماعياً، بمعنى أنه لم يعد مجرد موضوع خارجي ينبغي على الباحث اكتناه جوهره والتعبير عنه على نحو

---

(1) راجع كتاب، حرفة عالم الاجتماع، من تأليف بيار بورديو وآخرين، ترجمة نظير جاهل، دار الحقيقة، بيروت 1993، ص 96.

مطابق من خلال التصورات والنظريات. فالحديث عن واقع موضوعي يقوم بذاته ينطوي على قدر من الوهم، لأننا لا نتمثل الموضوع بقدر ما نعيد خلقه وبناءه. فالمعرفة هي حقاً عملية بناء يجري خلالها تكوين الذات العارفة والموضوع المعروف على نحو متبادل. حتى الذرة تند عن أن تعرف بشكل موضوعي، لأنه وكما نعلم اليوم إن محاولات تثبيتها ومراقبتها من أجل فحصها تتم على حساب معرفتها والتثبّت منها. وهكذا فإن حقيقة الموضوع ليست معطاة سلفاً، وإنما هي شيء يُبنى ويتشكل مع تشكيلات الخطاب وأنظمة المعرفة وعقلانيات العلم.

وإذا كان هذا شأن الواقعة الطبيعية، فمن باب أولى أن تكون الواقعة الاجتماعية كذلك، أي أقل واقعية مما نحسب، لأننا في هذه الحالة الأخيرة لا ندرس شيئاً غفلاً، بل ندرس كائناً يتصف بالحضور ويملك هو الآخر إمكانية أن يراقب ويدرس. بكلام آخر إن المعطى الذي يدرسه المحلل الإجتماعي هو «فاعل» حتماً كما نسميه اليوم، بمعنى أنه طرف في علاقة متبادلة مرتبطة بالمحلل الذي يرغب في إنشاء معرفة حوله، وهو كالمحلل يملك «وجهة نظر»[1]، وليس مجرد موضوع قابل للاستنطاق والوصف. ولهذا فالفاعل يقاوم المحلل خلال الاستنطاق، وقد يعمل على قلب المعادلة لكي يقوم مقامه ويلعب دوره. فالعلاقة بين الإثنين هي في النهاية علاقة سلطوية يكون فيها العارف هو المسيطر والمعروف هو المسيطر عليه. من هنا يمانع الفاعل الاجتماعي من الانكشاف حتى لا يستولي عليه المحلل ويجرده من سلطته، إذ السلطة هي إحتجاب الذات عن أن تُعرف كما يقول أهل العرفان. نحن هنا إزاء إشكالية تطرحها العلوم الإنسانية بما فيها علم الاجتماع: فالعلم بالإنسان، فرداً كان أم جماعة، يتحقق بإخضاعه والسيطرة عليه، ويؤول إلى تشييئه واستلابه. أليس هذا ما يفسر لنا الممانعة التي يبديها الناس إزاء محاولات إستجوابهم أو إحصائهم؟ ألا يفسر لنا ذلك موقفَ العداء أو الحذر

---

(1) راجع بشأن هذه النقطة مقالة بيار بورديو، أن نفهم (بالفرنسية)، من ضمن كتاب عنوانه: شقاء العالم، منشورات سوي، باريس 1993، ص 925.

من الباحثين الاجتماعيين، خصوصاً عندنا حيث الفرد لا يصنع نفسه من خلال المؤسسات الحديثة كالنقابة والشركة والمدرسة والثكنة والحزب وحتى الدولة، بقدر ما يصنع نفسه من خلال الأطر التقليدية كالديانة والطائفة والقبيلة أو الأسرة؟ وبالفعل لم يجر تطويع الأفراد في مجتمعاتنا في المؤسسات الحديثة على غرار ما جرى في المجتمعات الغربية. ولهذا لا نعول الأهمية على الدراسات الميدانية التي يمكن أن يجريها الباحثون في الأطر والتنظيمات الاجتماعية التي تشكلت حديثاً.

أيا يكن فالمعرفة بالانسان تتم على حساب قوته وحريته. وفي المقابل إن السلطة تمارس على حساب المعرفة والكشف. وفي كلا الحالين ثمة حجب يُمارس على الكائن. وإذا كان وهم الشفافية يحجب كينونة المحلل السوسيولوجي فإن وهم الموضوعية يحجب كينونة الفاعل الاجتماعي. ولهذا لا مندوحة عن إجراء نقد أركيولوجي للخطاب السوسيولوجي حول الفاعل الاجتماعي للكشف عن آليات هذا الخطاب في التمويه والانحجاب. والخطاب يحجب الحقيقة بقدر ما يسكت على حقيقته، على ما أقرأ الخطابات والنصوص[1].

الوهم الماورائي

في الحقيقة إن وهم الموضوعية يرتبط بوهم آخر هو الاعتقاد بجوهرية الحقائق وما ورائية الوقائع. وهذا الوهم يدفع الباحث إلى التفتيش عن المعنى الخفي للأشياء أو عن المبدأ الذي يعلو على الظواهر ويفسرها في آن. إن الفكر يتجه هنا دوماً نحو ما هو كلي ومطلق وحتمي ومتعال، كانشغال الباحث الاجتماعي بمقولات المجتمع والأمة والشعب والقومية والرأسمالية والاشتراكية وسواها من الكليات التي لم تعد تفسر شيئاً، بل هي ما يحتاج إلى تفسير، لأنها لا تفعل سوى أن تغيّب الذين ينبغي معرفتهم، أعني

(1) راجع بصدد آلية الحجب طريقتي في قراءة النصوص في مقدمة كتابي: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

الفاعلين الاجتماعيين بأدوراهم وألاعيبهم واستراتيجياتهم. .

قد يشعر المرء أحياناً أن الواقعة الاجتماعية هي أقوى منه وأنها تتسلط عليه كما لو أنها قدره، ولكن لا ينبغي أن ننسج أوهاماً حول فوقية المجتمع وقوته. لأن هذه القوة تتجسد في النهاية في علاقة ملموسة، في عصبية أو سلطة أو أمر أو نص أو طقس أو لعبة أو عملة. . وإذا كان بعض علماء الاجتماع يرون إلى المجتمع بوصفه أقوى وأكبر من الأفراد، فثمة أفراد يتصرفون بصفتهم أكبر وأقوى من الشعب والمجتمع والدولة، كما تشهد على ذلك الأنظمة الاستبدادية أو التوتاليتارية.

ومع ذلك لا أقول بأن مقولة المجتمع لا صلاحية لها أو أنها غير ذات موضوع. ولكن لا ينبغي تأليه المجتمع بتفسيره أو التعامل معه على نحو أحادي أو تبسيطي أو غيبي. فالواقع الاجتماعي ليس ذاتاً متعالية لا نرى منها سوى تجلياتها أو آثارها، وإنما هو فعالية بشرية دنيوية تاريخية. نحن لا نشهد في الحقيقة سوى عصبيات ونعرات، أو سلطات وإجراءات، أو أدوار وأقنعة، أو آليات وشبكات. لا نشهد سوى إستراتيجيات لا تفسرها القيم الخلقية كالعدالة والمساواة والإخاء والتعاون والتكافل، وسواها من المقولات التي يلهج بذكرها خطاب المصلحين، والتي لا تفعل في النهاية سوى أن تحجب الواقع الاجتماعي. ولا يخشين أحد من نقد اللغة الخُلقية في قراءة الوقائع الاجتماعية. ذلك أن هذه اللغة هي توكيد على ما ينتجه المجتمع من علاقات السيطرة وآليات التفاوت والتمايز، بل هي تغطية لذلك. فالأولى أن نفتح أعيننا على الوقائع المحتجبة من فرط وضوحها، لكي نرى ما لا تراه اللغة الخلقية والماورائية في قلب المشهد. فالمجتمع ليس تعاونية بين أفراد كما حلم به الفلاسفة، ولا هو أخوّة بين المؤمنين كما بشّر به الأنبياء، ولا هو أيضاً شركة تعاقدية كما نظّر له روسو، أو عقل أسمى يبحث عن تحققه ويسير إلى غايته كما يقول فلاسفة التاريخ. إنه ليس ذلك. بل هو ما نشهده ونعيشه، ما نعانيه ونجربه، ما نشتغل عليه ونكابده. إنه ما يظهر بالذات، وما يظهر متعدد الوجوه والجوانب والمستويات والخطوط. فهو حقل قوى أو ميدان صراع أو ساحة رهان أو منظومة من علاقات التفاضل والتفاوت أو مسرح

يمثل عليه الفاعلون أدوارهم. . . وقد نرى إليه من وجه آخر، فنقول بأنه لغة للتبادل والتداول، أو لعبة للتجاذب والتنافر، أو مصرف رمزي لتحويل العلاقات وتمويهها. وثمة من يتعامل معه اليوم كنص يجرب فيه كل فرد لغته أو يبحث عن معناه أو يستعرض قوته ويوظف إمكاناته. وهو كالنص لا يمكن احتواؤه والقبض عليه. جل ما يمكن فعله هو مقاربته وقراءته.

وهكذا لم نعد نتخيل المجتمع كما كنا نتخيله من قبل. لقد تغيرت أنماط مقاربته. والأهم أنه تغيرت علاقة الباحث بفكره السوسيولوجي من ضمن تغير علاقة المرء بالفكر عموماً. إن هذه العلاقة يشوبها الآن «القلق المعرفي». فالمجتمع كما يبدو اليوم لا ينفك يبحث عن ذاته بقدر ما لا ينفك عن إعادة إنتاج نفسه وأوهامه. وهذا ما يجعل العلوم الاجتماعية في بحث دائم عن موضوعاتها وأدواتها، من خلال عمل نقدي تعكف فيه على تحليل تاريخها للكشف عما تستبعده وتسكت عنه. وهي تستبعد تاريخية المجتمع بالذات. إنها تحجب الآليات والاستراتيجيات التي ينتج عبرها الفاعل الاجتماعي علاقته بسواه من الفاعلين، أعني تسكت على الكيفية التي يصنع بها الأفراد ذواتهم الاجتماعية في التاريخ المحسوس والمعاش. من هنا أهمية إجراء نقد تاريخي للخطاب السوسيولوجي بغية تحرير الفكر الاجتماعي من اللغة الخلقية والحتميات المطلقة أو الكليات المتعالية. فللتعالي ثمنه، هو أن نفاجأ دوماً بالفردي والاعتباطي والاتفاقي أو الجزافي بل الخَطِر المهلك. وهذا ما تشهد به تجاربنا مع الكليات والمطلقات. أليس هذا مآل السعي إلى مجتمع قومي أو وحدة قومية متعالية على الأوطان والشعوب والمجتمعات، أعني تلك النزاعات والحروب بين القبائل والفصائل في أحياء المدن وأزقتها؟ أليس هذا أيضاً مآل السعي إلى اشتراكية تذيب الفروقات بين البشر لكي تجعلهم سواسية كأسنان المشط، أعني إنتاج المجتمع المزيد من التفاوت والفقر؟

الوهم الإيديولوجي

وأقصد به تعامل عالم الاجتماع مع نفسه كمصلح اجتماعي أو كقائد ثوري أو كمرشد روحي منوط به إنقاذ البشرية من آفاتها وقود المجتمعات نحو رقيها وسلامها وسعادتها. وفي واقع الأمر إن أكثر علماء الاجتماع، سيما الفلاسفة

منهم كأوغست كونت وسان سيمون وكارل ماركس، وخصوصاً هذا الأخير، قد لبسوا لبوس الأنبياء والقديسين، فقدسوا أفكارهم وألهوا مقولاتهم وتخيلوا لأنفسهم أدواراً رسولية خلاصية، وانخرطوا في مشاريع إيديولوجية ترمي إلى تغيير العالم وإقامة مجتمع جديد، مجتمع العدالة أو الحرية أو السلام أو التقدم أو الحداثة، أو التنمية كما هو شائع اليوم. هكذا مارس الكل دور التبشير بإنسانية جديدة، ربما بإستثناء ماكس ڤيبر الذي لاحظ بأنه «لا يمكن للعلم الاختباري أن يعلم أياً كان ما ينبغي عليه عمله». من هنا تحذيره للعلماء من التخلي عن مهامهم العلمية والتحول إلى أنبياء ومبشرين[1]. ولا شك أن الماركسية غذت هذا الوهم الأيديولوجي الكبير بادعائها القبض على قوانين التاريخ والتحكم بمساره من أجل إحداث التحولات الاجتماعية المطلوبة، أي من أجل دفع البشرية نحو تحررها وتقدمها بشكل لا عودة منه.

غير أن التحولات التاريخية التي جرت تدل بأن المجتمع يسير دوماً خلافاً لتوقعات المثقفين والمنظرين. ومصير الماركسية شاهد بليغ. طبعاً لقد تغير العالم مع الماركسية عما كان عليه. ذلك أن الماركسية وما ارتبط بها من أفكار وتنظيمات وأحزاب ودول هي في النهاية عامل إجتماعي، بمعنى أنها قد أسهمت في تغيير عالم كانت هي في الوقت نفسه ثمرة تغييره. بيد أن العالم قد تغير خلافاً لكل الطروحات والتحليلات والتنبؤات، أي تغير خلافاً لما فكر فيه الماركسيون وسواهم من أصحاب الدعوات والأدلوجات. بل هو تغير وفقاً لما لم يفكروا فيه أو يعقلوه. وربما كان التغيير الذي حصل في المجتمعات غير الاشتراكية أقرب إلى الطروحات الماركسية من التغيير الذي جرى في المجتمعات الاشتراكية ذاتها. ولعلي أتأول هنا مقولة مارسل موسّ: «المجتمع يخدع نفسه على الدوام»، إذ هو يتغير دوماً بخلاف ما هو متوقع.

معنى ذلك أن الفاعل الاجتماعي هو أقل فاعلية مما يحسب، وأن المحلل

(1) راجع في هذا الصدد نص ماكس ڤيبر، إغواءات النبوة، الوارد في كتاب، حرفة عالم الاجتماع، المصدر السابق، ص 129.

هو أقل علماً مما يظن. ليس لأن المجتمع يشكل كلاً متعالياً على أفراده بل لأنه يتشكل من علاقات لا تنفك تتكاثر وتتعقد وتتغير باستمرار. فهو يشبه من هذه الناحية اللغة. وكما أن اللغة هي في النهاية كثرة من الخطابات التي تتشكل إلى ما لا نهاية له. كذلك فالمجتمع هو كثرة من القوى والعلاقات التي يتعذر ضبطها واحتواؤها. والذين يدعون القبض على قوانين التاريخ وحقائق الاجتماع يقعون في الضلال. وهم لا يفعلون بذلك سوى اغتصاب الحقيقة والتاريخ. ولهذا يدفعون الثمن، عاجلاً أم آجلاً، فشلاً وإحباطاً أو عنفاً وإرهاباً.

والوهم الأيديولوجي يبدو مضاعفاً عند الباحثين والمثقفين العرب عموماً. فالمثقف العربي، أيا كان ميدان اختصاصه، هو نموذج للانسان العقائدي بل هو نموذجي في عقائديته وفي طوباويته. لقد تصرف دوماً بوصفه صاحب رسالة تتوقف على أدائها نهضة الأمة وصلاحها أو تحرر المجتمع وتحديثه. هكذا كان الأمر منذ إصلاحيي عصر النهضة حتى الأصوليين المعاصرين. ولكن النتائج قد أتت هنا أيضاً خلافاً لما هو متوقع، بل كانت مخيّبة للآمال العراض. فالمشاريع الأيديولوجية التي جرى تداولها، أكانت قومية أم اشتراكية أم أصولية، آلت إلى فشل. وفيما يخص الموضوع الذي نحن بصدده، نجد أنه لا الفكر الاجتماعي نهض وتطور ولا نماذج التنمية نجحت بدورها بالرغم من كل المحاولات التي يبذلها الباحثون الاجتماعيون. ثمة وهم كبير ينسجه المثقفون العرب حول طبيعة دورهم الاجتماعي وفاعليته. أولاً لأن المجتمع ليس مدينة للعلم ولا هو يأتمر بأمر العلماء. ثانياً لأن مجتمع العلماء والمفكرين ليس في الأصل مجتمعاً نموذجياً تحكمه معايير العلم وقواعد الفضيلة. بل هو شأنه شأن أي اجتماع يشكل مؤسسة سلطوية مادية أو رمزية. ودليلي على ذلك أن العلاقة بين الباحثين والعلماء والمثقفين ليست بأفضل من العلاقة بين الحكام أو بين الناس العاديين.

مرة أخرى أقول ليس المقصود عدم جدوى العلم بالمجتمع أو عدم الانخراط في الممارسة الاجتماعية. وإنما المقصود أن لا يتخلى الباحث عن مهمته الأولى وهي فهم ما يجري أو قراءة ما يحدث لكي يحسن التعاطي معه. وإذا كانت مهمة الباحث والعالم أن يقاوم التعصب والجهل والانغلاق

وأن يكشف دوماً عن الأوهام التي لا ينفك يخلقها المجتمع في وعيه بذاته، فعلى الباحث الاجتماعي أن يحلل أوهامه هو بالذات. من هنا لا غنى عن ممارسة نقد أبستمولوجي للخطاب السوسيولوجي تتيح للباحث الاجتماعي أن يقاوم في داخله النبي والسياسي والساحر والخيميائي وكل الشخوص الذين يمكن أن يعيقوه عن ممارسة علمه أو يموهوا طبيعة عمله.

السُبات القومي

أصل إلى الوهم الأتنولوجي وهو الأخير، وأعني محاولات الربط بين العلوم الاجتماعية والشعوب أو الأعراق البشرية، كالكلام على علم اجتماع فرنسي أو ألماني أو أميركي... وهذا الوهم هو الأشد فيما يخصنا نحن الباحثين العرب لأنه يرخي بكلكله على عقولنا. وهذا شأن الباحثين الاجتماعين الذين يفكرون بتأسيس علوم اجتماعية «قومية» تنطلق من «تصور قومي»[1] وتأتلف مع «خصوصية المجتمعات العربية» أو تتماشى مع أهدافها في التنمية «والتقدم» فضلاً عن خدمتها لمصالح «الجماهير العربية»[2]. والذين يفكرون على هذا النحو يفكرون ضد منطق العلم من حيث لا يحتسبون.

صحيح أننا نتحدث أحياناً عن «مدرسة» فرنسية أو أميركية أو ألمانية في علم الاجتماع. وآمل أن نتحدث يوماً عن مدرسة عربية. ولكن ذلك لا ينبغي أن يدفعنا إلى القول بوجود علوم اجتماعية تنطلق من تصور قومي عربي يخصنا نحن ولا يخص غيرنا. فعلم الاجتماع لا يختص بلغة دون أخرى أو بمجتمع دون آخر. إنه ملك للبشر على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وثقافاتهم ومجتمعاتهم. وسآخذ مثالاً خارقاً على ذلك، هو بيار بورديو الذي عدتُ إليه أكثر من مرة لأنه المثال الذي درسته أكثر من غيره، ولأنه شدني أكثر من غيره بقدر ما غير

(1) راجع مقالة أحرشاو الغالي، معوقات التأسيس العلمي للعلوم الإنسانية في الوطن العربي، مجلة الوحدة، العدد 50، تشرين الثاني 1988، ص 20. مع الإشارة إلى أن هذه المقالة جيدة. ولكن اعتراضي هو على الربط بين الفكر القومي والعلوم الاجتماعية.

(2) انظر مقالة عبد الباسط عبد المعطي، مستقبل علم الاجتماع في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد 42، كانون الأول 1985، ص 20.

من معرفتي بالظاهرة الاجتماعية وبعلم الاجتماع نفسه. إن بورديو هو وارث دركايم الفرنسي بقدر ما هو وارث ڤيبر الألماني، بل يبدو لي وارثاً لسلفه الألماني أكثر مما هو وارث لسلفه ومواطنه الفرنسي. إذ هو قرأ ڤيبر قراءة مغايرة، ولكن خلاّقة، فقدم نسخةً جديدةً عنه بابتكار مفهوم «الرأسمال الرمزي». وفضلاً عن ذلك وربما الأهم من ذلك فيما يعنينا نحن العرب، فإن بورديو لم يشتغل فقط على معطيات إجتماعية فرنسية أو غربية، بل اشتغل أيضاً على معطيات متنوعة، من بينها معطى عربي جزائري. إذن فهو بالرغم من خصوصيته الفرنسية أو الغربية، قد تعامل مع نفسه كعالم اجتماع وحسب، همه أن يفهم ويعرف. ومن هنا أهمية أعماله وكشوفاته.

وأنا إذا أقرأ هذا الشاهد أرى أن على الباحث العربي أن يتحرر من وهمه القومي والعرقي لكي يتعاطى مع نفسه كعالم شاغله الأول الاستقصاء والكشف. طبعاً يمكن للباحث العربي أن يعطي الأولوية لدراسة المجتمعات العربية التي لا تزال غير مدروسة، ولكنه قد يشتغل على معطيات أخرى. ولم لا؟ ولا فرق، علمياً، بين أن يكون المعطى عربياً أو غير عربي، المهم أن نبتكر الجديد وأن نقدم عملاً مهماً لا يخص العرب وحدهم بل يخص أيضاً كل من يُعنى بدرس المجتمع أو كل من يهتم بالتفكير السوسيولوجي. عندها يصبح الكلام على وجود مدرسة عربية أمراً ممكناً، أي بعد أن يحقق أحدنا أو بعضنا إنجازات حقيقية في علم الاجتماع.

ومن الواضح أن ذلك لا يعني التخلي عن الخصوصية، وإنما يعني أن يتعامل الباحث العربي مع خصوصيته على نحو منتج خلاق، فيخرق بذلك الحدود ويفرض ما أنجزه على الغير، وعندها يمارس عالميته من الباب العريض. وتلك هي المفارقة: لا يسع عالم الاجتماع إلا أن يكتب بلغة خاصة، ولا يسعه أيضاً إلا الاشتغال على معطيات خاصة ومحدودة، ولكنه ينتج في النهاية معرفة لا تخصه وحده، ولا تخص مجتمعاً دون سواه، بل تصبح بمتناول كل من يسكنه هوى في المعرفة. وهذا شأن المنتوجات العلمية والفكرية، سواء تعلق الأمر بجمهورية أفلاطون أو بمقدمة ابن خلدون أو

بالمؤلفات الحديثة والمعاصرة.

أخلص من ذلك إلى القول: لا مستقبل للعلوم الاجتماعية في العالم العربي ما دمنا نتحدث عن «رؤية عربية» أو عن «تصور قومي» لهذه العلوم، وما دمنا نربط بينها وبين «مصالح الجماهير» العربية على نحو عشوائي، وهو أمر لم يخدم لا العلم ولا الجماهير. بل إن الجمهور العادي من الناس هو اليوم أقل ثقة بالعلماء والمثقفين العرب من ذي قبل. من هنا لا غنى للباحث الاجتماعي عن نقد الخطابات السوسيولوجية السائدة الآن في العالم العربي، بغية تحرير الفكر من سباته العروبي وتغليب الهم المعرفي على الهاجس القومي. لا بد من نقد أنطولوجي للكوجيتو القومي لتعرية ما يمارسه الطرح القومي، في المجال العلمي، من حجب على الكائن والحدث.

هذه هي أبرز الأوهام التي استخلصتها من خلال قراءتي في الأحداث والنصوص والممارسات. وهذه الأوهام تشكل الشروط التي تحدد عمل الباحث الاجتماعي في العالم العربي. إنها قيوده وعوائقه، أي المشروطية التي تحول دون تطوير المعرفة السوسيولوجية وتجديدها. ولهذا فالمطلوب تجاوز هذه الشروط. مطلوب كسر الأوهام بالاشتغال على الخطابات والممارسات، نقداً وتفكيكاً، من أجل بناء إمكانات جديدة فكراً وعملاً.